

# **une figure humaine peut cacher une affection- jaguar**

**réponse à une question de Didier Muguet**

**Eduardo  
Viveiros  
de Castro**



*Nos rapports à la nature deviennent de plus en plus problématiques, sujets à controverses et antagonismes. La définition même de ce qu'est la nature est aujourd'hui en jeu, la manière de la penser et de l'appréhender. Cette nature en tant que principe de classification, régime ontologique distinct, en tant que manière de construire, de mettre à distance, à l'écart, des éléments que des pratiques vont identifier comme « objets naturels », devient toujours plus une réalité instable, inconsistante et floue.*

*La première tâche d'une écologie politique doit être, alors, d'en finir avec cette construction propre à la modernité occidentale d'une dualité politique nature / culture véritable machine de guerre pour purifier, réduire et disqualifier, donner l'illusion d'un monde objectif indépendant et indiscutable. L'écologie, en appelant au respect, à la préservation, parfois à l'harmonie avec la nature, a fait référence à l'expérience des peuples autochtones préservés du productivisme industriel et invité à suivre leur sagesse. Mais que disent-ils exactement de la nature ?*

*Vos travaux d'anthropologie des amérindiens d'Amazonie nous permettent de comprendre comment d'autres peuples ont pensé et construit d'autres approches de la nature. Comment pensent-ils la production des attachements au milieu ?*

*Vous avez insisté sur l'idée qu'il ne s'agissait pas chez ces peuples de simples représentations sociales différentes d'une nature, toujours identique, universelle et objective ?*

*Le fétichisme ne résiderait-il pas dans cette conception qui attribue aux choses une existence indépendante des interventions humaines, ou plus exactement, dans un système qui transforme les produits de l'activité humaine en choses indépendantes ?*

*Leur façon de rassembler toutes les associations humains-animaux-végétaux dans un même régime ontologique, dans un même ensemble de relations sociales, ne nous offre-t-elle pas au contraire l'exemple d'une manière de repenser la politique de la relation ?*

**Didier Muguet**

---

La sensibilité contemporaine commune (je parle là surtout de l'Europe et des États-Unis, mais en aucun cas d'eux seulement), exprime une sympathie croissante envers les cultures autochtones de la planète, dans la mesure où nous nous mettons à définir la Nature comme une valeur positive, où nous percevons les écosystèmes comme la résultante complexe et contingente d'équilibres dynamiques entre une multiplicité d'espèces ; dans la mesure enfin où nous projetons sur les peuples indigènes une image nostalgique de ce que nous sommes en train de perdre en abandonnant (croyons-nous) la Nature pour entrer (croyons-

nous) dans l'histoire, et nous engager sans retour sur le chemin de la culture et de la civilisation, vers l'urbanisation, l'industrialisation, la pollution, la surpopulation, la mondialisation.

Dans cette représentation imaginaire de la nature et de l'histoire, dans ce lourd travail de réflexion sur l'existence et le devenir de l'humanité, les peuples autochtones — je m'avance ici en n'ayant à l'esprit que les indigènes de l'Amazonie, où j'ai mené mon travail d'ethnologue — font figure de personnages quelque peu paradoxaux. D'un côté, ils apparaissent comme représentant une forme de vie humaine qui, radicalement différente de la nôtre, serait en consonance naturelle avec la nature. Une telle image n'est pas l'apanage exclusif des « laïcs » ou des moyens de communication « populaires » : une partie significative des études anthropologiques, par exemple, tributaires d'un pseudo darwinisme rudimentaire, tend à présenter les populations autochtones sous cet angle, c'est à dire comme des populations animales régulées dans leur composition, distribution et activité par des paramètres « naturels », c'est-à-dire indépendants de l'activité constituante humaine. La consonance des indigènes avec la nature serait dans ce cas (pour le meilleur ou pour le pire) infuse et immanente — inconsciente, biologique, homéostatique. D'un autre côté, et en contradiction avec ce qui précède, la part de la *doxa* occidentale qui se montre un peu moins ethnocentrique représente habituellement les peuples autochtones (l'Amazonie est mon exemple paradigmatique) comme les détenteurs d'une grande richesse de connaissances ésotériques, de « secrets de la forêt », richesses qui seraient inaccessibles à la techno-science occidentale, incurablement rationaliste, positiviste et objectivante. La consonance des indigènes avec la nature serait, cette fois-ci, active, transcendante et cognitive : au lieu d'être naturelle, elle serait, pour ainsi dire, surnaturelle. Encore une fois, dans ce cas aussi (comme dans le cas précédent), cette conception a reçu l'appui (accompagné peut-être de quelques réserves mentales bien connues des Jésuites) de nombreux spécialistes bien intentionnés, qui se sont employés à faire reconnaître à leur juste valeur les connaissances indigènes.

### **il n'y a pas de "Forêt Vierge"**

Certes, il ne fait aucun doute qu'au cours des millénaires, les peuples autochtones d'Amazonie ont mis en place des stratégies permettant de vivre dans leur environnement, qui se sont révélées d'une grande valeur adaptative ; que, pour ce faire, ils ont développé des technologies sophistiquées, infiniment moins destructrices des conditions de régénération de la forêt que les procédés violents et grossiers utilisés par le

capitalisme industriel ; que ce savoir indigène doit être étudié, diffusé et valorisé de manière urgente ; et qu'il pourrait bien s'avérer, en dernière analyse, le passeport de survie dans ce monde moderne pour les sociétés qui l'ont produit. Mais l'aspect problématique des images utilisées plus haut réside dans les catégories mêmes qui les orientent. La notion de nature est la plus problématique de toutes (suivie de près par la notion de société).

Observons pour commencer que la relation entre les collectifs indigènes et le milieu amazonien ne consiste pas en une adaptation passive des premiers au second (ce qui contrasterait avec la destruction active mise en oeuvre par la machine productiviste occidentale), mais est celle d'une histoire commune, où les humains et les non-humains ont évolué ensemble. L'Amazonie est une région qui a été occupée depuis des millénaires par les peuples autochtones et depuis quelques siècles par des bouts de peuplements rapportés (d'origines africaines et européennes), qui se sont accoutumés aux rythmes et aux exigences de la forêt. Avant l'invasion européenne qui décima ses premiers occupants, cette région était peuplée densément par des collectifs qui modifièrent le milieu tropical sans en détruire les grandes régulations écologiques.

La « Forêt Vierge » est largement une fiction : nous savons aujourd'hui que la couverture végétale de l'Amazonie, sa distribution, sa composition spécifique sont le résultat de milliers d'années d'intervention humaine ; la majorité des plantes utiles de la région ont proliféré de manière différentielle comme résultat des techniques indigènes d'appropriation du territoire ; des portions non négligeables du sol amazonien (à peu près 12 % du territoire) sont considérées aujourd'hui comme ayant été engendrées par l'homme. Ils sont la marque d'une occupation intense et ancienne. Ce que nous appelons « Nature » est, pour partie, le résultat d'une longue histoire culturelle et d'une activité humaine appliquée. Il n'en découle pas — faut-il le préciser ? — que n'importe quelle activité humaine ou n'importe quelle intervention culturelle soit compatible avec le milieu amazonien. Ou, pour le dire de manière plus crue, le fait que la forêt ne soit plus vierge n'autorise personne à la violenter.

En second lieu, le fait d'écologiser sur le mode positif les Indiens ne prend pas en compte la valeur intrinsèque que représentent les relations entre les savoirs indigènes — ce qu'on appelle aussi « les connaissances traditionnelles », qui atteignent aujourd'hui des niveaux inouïs sur le marché des produits dérivés du capitalisme cognitif — et leurs conditions d'émergence, de distribution et d'exercice. Ni naturelle, ni surnaturelle, la consonance des Indiens avec leur milieu, est, pour par-

ler comme Bruno Latour, « réelle comme la nature, narrée comme le discours, collective comme la société » ; elle est à la fois technique, politique, biologique et sémiotique. Abstraire les savoirs indiens de *ce* milieu *précis* — de son milieu sémio-technique et biopolitique —, serait procéder à son expropriation sur le plan théorique et par la même occasion le rendre inutilisable sur le plan pratique. Par delà cela, valoriser les cultures indiennes parce qu'elles se constituent potentiellement en une réserve de technologies utiles pour le « développement durable » de l'Amazonie (ou de n'importe quelle autre région de la planète), n'est qu'une instrumentalisation hypocrite de notre relation à ces peuples, le fruit d'une attitude utilitariste et ethnocentrique qui ne donne aux autres le droit d'exister qu'à la condition qu'ils puissent nous *servir* à quelque chose.

Cela dit, le problème anthropologique réellement intéressant n'est pas de déterminer la relation des peuples indigènes avec *notre* Nature, mais plutôt de savoir *comment* les collectifs indigènes, en exerçant leurs facultés immanentes d'autodétermination ontologique (comme n'importe quel autre collectif humain), constituent leurs propres dimensions de l'extériorité. La vraie question à poser est donc : comment *cette* question se pose-t-elle pour les Indiens ? L'avantage des ethnologues sur les philosophes (par exemple...) est que, quand les premiers cherchent à cerner une question métaphysique incontournable, ils peuvent toujours demander aux membres des collectifs qu'ils étudient quel est leur avis sur la question. Généralement, pour les philosophes, il est important de trouver la réponse par eux-mêmes, ce qui est beaucoup plus compliqué...

J'ai emprunté un terme au vocabulaire philosophique (finalement, si la philosophie réelle ne se prive pas de faire des expériences avec des sauvages imaginaires, les ethnologues ont le droit d'imaginer une philosophie pour des sauvages réels), pour qualifier un aspect marquant de nombre de cultures, peut-être de toutes, du Nouveau Monde : leur « perspectivisme » cosmopolitique. Selon cette notion, le monde est peuplé d'un nombre indéfiniment extensible d'êtres dotés de conscience et de culture. S'y associe l'idée que la forme manifeste de chaque espèce n'est que la simple enveloppe qui cache une forme humaine interne (l'« âme » de l'espèce), qui, normalement, n'est visible qu'aux yeux des membres de cette espèce elle-même ou à ceux de certains êtres ontologiquement hybrides comme les chamanes.

Jusque-là, rien de très caractéristique. L'idée que l'espèce humaine n'est pas un cas à part dans la création, et qu'il y a plus de personnes dans

les cieux et sur la terre que peuvent en rêver nos anthropologies, est fort répandue parmi les cultures autochtones de l'ensemble de la planète. Ce qui différencie les cosmopolitiques (dans le sens que Stengers a donné à ce néologisme) amérindiennes, c'est un développement *sui generis* : l'affirmation que chacune de ces espèces est dotée d'un point de vue singulier, ou mieux, est constituée *comme et par* un point de vue singulier.

Ainsi, la manière dont les êtres humains voient les animaux et les autres agents qui parcourent le monde — dieux, esprits, morts, habitants d'autres niveaux cosmiques, plantes, phénomènes météorologiques, accidents géographiques, objets et artefacts —, est différente de la manière dont ces êtres voient les humains et se voient eux-mêmes. Chaque espèce d'être, à commencer par notre propre espèce, se voit elle-même comme humaine. De surcroît, chaque espèce ou type d'être voit certains éléments-clés de son milieu comme s'ils étaient des objets culturellement élaborés ou culturellement définis, c'est-à-dire comme des supports d'une visée humaine : le sang des animaux qu'ils tuent est perçu par les jaguars comme de la bière de manioc, les grillons que mangent les fantômes sont vus par eux comme du poisson grillé, etc. En contrepartie, les animaux ne voient pas les humains comme des humains. Ainsi, les jaguars nous voient comme des animaux de proie : par exemple comme des sortes de cochons sauvages, plus précisément comme des pécari. C'est pour cela que les jaguars nous attaquent et nous dévorent, parce que tout être humain apprécie la chair de pécari. Quant aux pécari (c'est à dire ces êtres que nous voyons comme des pécari), eux aussi se voient comme des êtres humains, percevant, par exemple, les noix de palmier qu'ils mangent comme si c'étaient des plantes cultivées, tandis qu'ils nous voient, nous, humains, comme des esprits cannibales, puisque nous les tuons et les mangeons.

Ces idées ont un fondement mythologique. S'il y a une notion qu'on pourrait dire universelle dans la pensée amérindienne, c'est celle d'un état originaire de co-accessibilité entre humains et animaux. Les récits mythiques sont peuplés d'êtres dont la forme, le nom, et le comportement mélangent de manière inextricable des attributs humains et non-humains, ceci dans un contexte commun d'inter-communicabilité identique à celui qui définit le monde intra-humain actuel.

Le but de la mythologie est, en effet, de narrer la fin de cet état pré-cosmologique : il s'agit de la célèbre séparation entre « culture » et « nature » telle qu'elle a été analysée dans la monumentale tétralogie de Lévi-Strauss<sup>1</sup>. Mais il ne s'agit pas ici d'une différenciation de l'humain à partir de l'animal, comme c'est le cas dans notre mythologie évolutionniste moderne. La condition originelle commune aux humains et aux ani-

maux n'est pas l'animalité, mais l'humanité. La grande division mythique nous montre moins la culture se différenciant de la nature, que la nature se détachant de la culture : les mythes nous racontent comment les animaux perdirent les attributs hérités ou gardés par les humains ; les animaux sont des ex-humains, et non les humains des ex-animaux.

Si notre anthropologie populaire voit l'humanité comme érigée sur des bases animales, occultées d'ordinaire par la culture — ayant été autrefois « totalement » animaux, nous restons « au fond » animaux — la pensée indigène conclut, au contraire, qu'ayant été autrefois humains, les animaux et autres êtres du cosmos continuent d'être humains, quoique de façon non évidente.

L'idée d'un monde qui embrasse une multiplicité de positions subjectives conduit vite à penser à la notion de « relativisme culturel », aujourd'hui plus connue sous le terme davantage chargé sur le plan politique de « multiculturalisme ». Et, de fait, fréquentes sont les références, directes ou indirectes, au relativisme dans les descriptions anthropologiques des cosmopolitiques amérindiennes. Semblables aux anthropologues, les Amérindiens seraient des relativistes sur le plan culturel, à cela près qu'ils étendraient de manière « animiste » ce relativisme aux autres espèces que la nôtre : chaque espèce verrait le monde à sa manière, exactement comme, pour les anthropologues, chaque culture humaine voit le monde à sa manière. (Ce qui ne laisse pas d'étonner, c'est que chaque espèce ou culture voie le monde à sa façon, mais que les anthropologues et les Indiens le voient, eux, de la même façon).

Or il s'agit là d'un malentendu stratégique dont on peut tirer des leçons intéressantes. Le relativisme culturel moderne, en supposant l'équivalence entre une multiplicité de représentations du monde, présuppose qu'*un monde identique* est sous-jacent à cette multiplicité : *une* nature sous diverses cultures. Pourtant, il suffit de considérer ce que nous apprennent les récits ethnographiques pour conclure que c'est exactement l'inverse en ce qui concerne les Amérindiens : tous les êtres voient ou « représentent » le monde de la *même* manière ; ce qui change, c'est *le monde* qu'ils voient. Les animaux ont les mêmes valeurs et idées que les humains : leurs mondes, comme le nôtre, tournent autour de la chasse, la pêche, la cuisine, les boissons fermentées, des rites et des guerres, des chamanes, des chefs, des esprits et des cousines croisées... Étant humains en leur département, les êtres non humains voient les choses *comme* « nous humains » les voyons. Mais les choses qu'ils voient sont autres : ce qui pour nous est du sang, sera pour un jaguar de la bière de manioc ; ce qui pour les âmes des morts est un cadavre pour-

rissant, sera pour nous du manioc en train de fermenter ; ce que nous voyons comme un marécage boueux, sera pour les tapirs une grande maison de cérémonie.

Le perspectivisme n'est pas un multiculturalisme, mais plutôt un multi-naturalisme. Le relativisme culturel, en tant que multiculturalisme, suppose une diversité de *représentations* subjectives et partielles, « donnant sur » (comme par une fenêtre) une nature extérieure, une et totale, indifférente à la représentation. Les Amérindiens proposent le contraire : une unité représentative qui s'applique indifféremment sur une diversité réelle. Une « culture » unique, de multiples « natures » ; une épistémologie constante, une ontologie variable. Le perspectivisme est un multi-naturalisme, puisqu'une perspective n'est pas une représentation.

Une perspective n'est pas une représentation parce que les représentations sont des attributs des esprits, mais le point de vue est dans le corps. Être capable d'occuper un point de vue est sans aucun doute une des puissances de l'âme, et les non-humains sont des sujets dans la mesure où ils ont (ou sont) des esprits ; mais la différence entre les points de vue — un point de vue n'étant rien sinon une différence — ne se trouve pas dans l'âme. Cette dernière, formellement identique à travers toutes les espèces, ne peut que voir les mêmes choses partout. La différence doit donc être conférée par la spécificité des corps. Ceci permet de répondre à une question que tout lecteur a dû se poser en lisant ce texte : pourquoi, alors qu'ils sont des personnes, les non-humains ne nous voient-ils pas comme des personnes ?

Si les animaux voient de la *même* façon que nous des choses *différentes* de ce que nous voyons, c'est parce que leurs corps sont différents des nôtres. Je ne songe pas à des différences physiologiques — en l'occurrence, les Amérindiens reconnaissent une uniformité fondamentale des corps —, mais aux affects, aux puissances ou aux capacités qui singularisent chaque espèce de corps : ce qu'elle mange, comment elle se déplace, communique, son habitat, si elle est grégaire ou solitaire... La morphologie corporelle est une marque puissante de ces différences d'affection, bien que elle soit souvent trompeuse. Ainsi, par exemple, une figure humaine peut dissimuler une affection-jaguar. Ce que j'appelle « corps » n'est donc pas synonyme d'une spécificité physiologique ou d'une caractéristique anatomique ; c'est un ensemble de manières ou de modes d'être qui constituent un *habitus*. Entre la subjectivité formelle des âmes et la matérialité substantielle des organismes, se trouve ce médiateur immanent qu'est le corps comme faisceau d'affections et de capacités, et qui est l'origine des perspectives. Loin de l'essentialisme spirituel du relativisme, le perspectivisme est un *maniérisme corporel*.



## si tout est humain, alors tout est périlleux

Le statut du concept d'« humain » dans la tradition occidentale est, comme l'a souligné Tim Ingold<sup>2</sup>, essentiellement ambigu : d'un côté, l'humanité (*humankind*) est une espèce animale parmi d'autres, et le domaine de l'animalité inclut les humains ; de l'autre, l'humanité (*humanity*) est une condition morale qui exclut les animaux. Ces deux statuts cohabitent dans le concept problématique et disjonctif de « nature humaine ». Autrement dit, notre cosmologie imagine une continuité physique et une discontinuité métaphysique entre les humains et les animaux, la première faisant des humains un objet des sciences de la nature, la deuxième en en faisant un objet des sciences de la culture. L'esprit est notre grand séparateur : c'est lui qui élève l'humanité au-dessus des animaux et de la matière en général, ce qui singularise chaque individu parmi ses semblables, qui distingue les cultures ou les périodes historiques en tant que consciences collectives ou esprits du temps. Au contraire, le corps est notre grand intégrateur : il nous met en contact avec le reste des vivants, tous étant unis par un substrat universel (l'ADN, la chimie du carbone, etc.) qui, à son tour, renvoie à la nature ultime de tous les « corps matériels »<sup>3</sup>. Les Amérindiens, à l'opposé, ont conçu une continuité métaphysique et une discontinuité physique entre les êtres du cosmos.

D'un point de vue physique, nous (je parle de l'Occident moderne) communiquons tous ; cependant d'un point de vue métaphysique, nous sommes tous séparés. Le grand problème pour la science sociale spontanée occidentale c'est *comment communiquer*, car nous ne communiquons pas vraiment au niveau de l'esprit, mais seulement à celui du corps. L'esprit est toujours solipsiste. D'où cette série « d'interventions » hominisantes — héritières (il)légitimes de la théologie d'une création spéciale de l'homme — que sont le Contrat, le Symbolique, la Règle, l'Œdipe, le Langage, la Construction Sociale... (Tout cela relève d'une sorte de créationnisme anthropologique.) Il est nécessaire de produire un édifice conceptuel gigantesque pour *justifier* le collectif. Après tout, Descartes nous a bien appris que la seule chose dont on peut être certain est l'existence du Je individuel. En ce qui concerne l'existence des autres, il faut au contraire toute une démonstration.

C'est cette idée de l'évidence du Je et de la non-évidence des autres qui préside à la naissance de notre métaphysique moderne, qui est l'exact opposé de la métaphysique indigène pour laquelle, au contraire, c'est le je qui est risqué. On n'est jamais sûr de ce qu'on est parce que les autres peuvent avoir une idée très différente sur la question et parvenir à nous l'imposer : le jaguar que j'ai rencontré dans la forêt avait rai-

son, c'était *lui* l'être humain et moi je n'étais que sa proie animale. J'étais un tapir ou un cerf, peut être un pécari.... Et alors là, pour moi, c'est la mort — habituellement définie dans les cultures indigènes comme le résultat de la capture cosmopolitique d'un sujet humain par un acteur non humain. Finalement, pour les Indiens le problème ne réside pas dans l'absence ou le manque de communication. Au contraire, il y a un excès de communication entre les êtres du monde, qui doit être géré par une technique méticuleuse de séparations, de disjonctions, de coupures et de silences : une diplomatie cosmique sans illusion. Les Indiens ne professent pas une doctrine irénique de la conciliation de tous les vivants dans lequel tout serait bon, beau et vrai parce qu'humain. Au contraire, *si tout est humain, alors tout est périlleux*. L'« art de vivre » indigène, au sens proprement philosophique de l'expression, est celui des distances — relation *par* la différence, relation *comme* différence, synthèse disjonctive. Les Indiens sont deleuziens.

### les deux jambes

Dans notre ontologie naturaliste (magistralement caractérisée par Philippe Descola)<sup>4</sup>, l'interface société / nature est elle-même *naturelle* : les humains sont des organismes comme les autres, corps-objets en interaction « écologique » avec les autres corps et forces. Tout y est régulé par les lois nécessaires de la biologie et de la physique ; les « forces productives » appliquent les forces *naturelles*. Par contre, les relations sociales, c'est-à-dire, les relations contractuelles ou instituées entre sujets, ne peuvent exister qu'au sein de la société humaine. Mais, et c'est là le problème du *naturalisme* : à quel point les relations sociales peuvent-elles être « non naturelles » ? Etant donnée l'universalité de la nature, le statut du monde humain et social est profondément instable et, comme nous le montre notre tradition, en perpétuelle oscillation entre le monisme naturaliste et le dualisme ontologique Nature / Culture. L'affirmation de ce naturalisme, finalement, dualiste (la *phusis* et le *nomos*, la matière et l'esprit, le donné et le construit, la nécessité et la liberté, la raison pure et la raison pratique), ne fait toutefois que renforcer le caractère référentiel ultime de la notion de Nature, parce que la Culture se révèle être la descendante en ligne directe de l'opposition théologique entre la Nature et la « Sur-Nature ». La Culture est le nom moderne de l'Esprit — souvenons-nous de la distinction néokantienne entre *Naturwissenchaften* et *Geisteswissenchaften*. La Culture est le concept anthropologique où s'exprime un compromis incertain entre la Nature et la Grâce. Dans les mondes animistes comme ceux des Indigènes, au contraire, je serais tenté de dire que l'instabilité est au pôle opposé : le problème

est ici de gérer l'intrigant mélange de culture et de nature qui caractérise les animaux, et non pas, comme chez nous, le sombre mélange d'humanité et d'animalité qui nous constitue en tant qu'êtres humains. La question ici est donc : comment différencier la nature humaine à partir du socio-morphisme universel ? En somme, le problème, c'est nous.

Bien entendu, tout ce que je dis n'est qu'une simplification brutale. Mais il reste finalement que l'une des manières les plus commodes — certainement pas l'une des plus sophistiquées — pour discerner ce que nous disent les Indiens est de commencer par renverser de pied en cap notre métaphysique. Un tel renversement possède avant tout, pour moi en tout cas, une vertu thérapeutique, en ce qu'il m'a permis d'imaginer, non pas comment on peut être persan, mais plutôt comment on peut *ne pas être* européen.

Pour finir, on pourrait objecter : mais le point de vue occidental et celui des Indiens — n'y a-t-il que ces deux-là ? N'y aurait-il pas trois, quatre, mille ou dix mille — « points de vues » qui sont là quelque part, qui existent ou ont existé dans l'histoire des cultures humaines et qui, finalement, sont équivalents entre eux, comme tant d'autres « hallucinations collectives » ou « illusions nécessaires » à notre espèce ? Il n'y aurait dans ce cas rien à choisir : c'est bien le soleil noir du Relativisme qui point à l'horizon. À la fin du jour, devant le crépuscule de l'espèce, il faut se laisser doucement envahir par la lassitude solipsiste et tomber dans un sommeil sans rêves et sans rêve il : nous, les derniers hommes... Eh bien, ceci est exactement ce que je suis en train de *ne pas* dire, dans la mesure où c'est la notion de point de vue qui dépend de notre point de vue. Le problème ontologique par lequel j'ai commencé était, je le rappelle, *quel est le point de vue des Indiens sur le point de vue ?* Le problème ne peut donc être celui, trivial, de savoir quel est le point de vue des Indiens sur le monde. Avec cette question, la réponse est déjà donnée. La question suppose que le point de vue est une chose et le monde en est une autre, que le monde est extérieur au point de vue et qu'il est nécessaire de laisser le monde tranquille (c'est-à-dire, dans les mains des sciences dures), pour observer les variations infimes du point de vue sur lui (tâche des sciences molles) : ah, l'infinie variété de l'humanité...

Imaginons les deux branches (les deux jambes) d'un compas : nature, culture. Pour que l'une puisse se déplacer, il est nécessaire que l'autre soit maintenue dans une position fixe. Imaginons alors la vulgate métaphysique contemporaine — notre multiculturalisme sur fond de mononaturalisme, notre démocratie épistémologique sur fond de monarchie ontologique — comme une opération de fixation de la branche correspondant à la nature, tandis que celle correspondant à la culture dé-

crirait un cercle de points de vue sur ce centre qui reste là, immobile, autour duquel tourne une vision infiniment diversifiée — comme le cercle est composé d'une infinité de points — autour de l'axe fixe de la nature. À première vue, les Indiens paraissent faire l'inverse. C'est l'axe de la culture qui est fixe : il y a juste une culture et ce qui varie ce sont les corps qui l'incorporent, qui donnent à cette culture des expressions différenciées, décrivant le cercle des natures infinies. Nous pourrions même observer qu'il n'y a pas de position tierce, que l'on ne peut faire se déplacer les deux branches en même temps, sinon le compas tombe (conclusion : le relativisme ne serait pas tenable). Mais nous ne devons pas oublier que cette branche fixe, qu'elle soit la nature ou la culture, en réalité *se meut sur elle-même*. Finalement, elle n'est pas fixe, elle tourne, tout bouge (et en fait bouge beaucoup plus rapidement dans le voisinage de la branche « fixe » que sur le cercle « mouvant »). Et elle se connecte avec l'autre branche dans une troisième dimension, extérieure au plan défini par le mouvement du compas. Le point où ces deux branches se rencontrent est le point où se situe la séparation entre nature et culture. Là se trouve le moment « d'immédiateté » entre nature et culture, le point d'origine et de distanciation entre ce qui est corporel et ce qui est spirituel. Sur ce point, tout se rencontre, on ne peut discerner ce qui est mobile de ce qui est immobile, le constant du variable. Dans la *réalité* (dans les deux sens de ce terme), tout est à la fois fixe et immobile, en même temps. Comme nous le savons depuis Bruno Latour, la nature et la culture, l'universalité et la relativité sont toujours des résultats ou de conséquences, jamais des causes ou des conditions.

---

*Traduit du portugais (Brésil) par Brigitte Mandon et Yann Moulrier Boutang, relu par l'auteur.*

---

(1) Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, 4 vols. Plon 1964-1971.

(2) Tim Ingold (2004), « Humanity and animality », in : Tim Ingold (org.), *Companion encyclopedia of anthropology : humanity, culture and social life*, pp. 14-32. Routledge.

(3) La preuve *a contrario* du rôle singularisateur de l'esprit dans notre cosmologie tient à ce qu'il n'a pas d'autre recours lorsqu'il veut l'universaliser, puisque la surnature est aujourd'hui hors jeu, que de l'identifier à la structure et au fonctionnement du cerveau. L'esprit ne peut être universel (naturel) que s'il est corps.

(4) P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard 2005.